



The Relationship Between the Divine Command Theory and Human Rights

Alireza Dabirnia¹, Ehsan Movahedipur², Azam Taleb³

¹ Associate Professor, Department of Public Law, Faculty of Law, University of Qom, Qom, Iran
(Corresponding author). dr.dabirnia.alireza@gmail.com

² PhD Candidate, Department of Public Law, Faculty of Law, University of Qom, Qom, Iran.
ehsanmovahedi1986@gmail.com.

³ PhD Candidate in Public Law, Faculty of Law and Political Science, University of Tehran, Tehran, Iran.
azam.taleb2019@gmail.com

Abstract

The relationship between the foundation of ethics and the criteria for assessing good and bad actions and behaviors of individuals from the perspective of divine command theorists, and its connection with human rights, has always been a subject of contemplation. In one approach (the theory of divine command), the nature of ethical actions and behaviors is rooted in divine rules and the will of God. However, in another approach (human rights), ethical concepts inherently possess value rooted in a rights-based moral system and based on autonomy and inherent human dignity. This research aims to evaluate and analyze the prevailing discourse on human rights and its theoretical foundations in comparison to the theory of divine command. Through a descriptive-analytical method, the main finding of this study suggests that the relationship between human rights and the theory of divine command, which belongs to the duty-based ethics, is inherently contradictory in terms of their respective principles, and the emphasis on obligations in the duty-based approach hinders the assertion and claim of rights.

Keywords: Human Rights, Ethics, Autonomy, Intellectual and Religious Good and Evil, The Divine Command Theory.

Received: 2022/11/12 ; Revised: 2023/05/26 ; Accepted: 2023/06/03 ; Published online: 2023/09/21

How To Cite: Dabirnia, Alireza; Movahedipur, Ehsan; Taleb, Azam (2023). The Relationship Between the Divine Command Theory and Human Rights, *Comparative Study on Islamic and Western Law*, 10(2), 25-42. doi.org/10.22091/CSIW.2023.8774.2349

Published by: University of Qom

© The Author(s)

Article type: Research





درآمدی بر نسبت میان نظریه اخلاقی امر الهی و حقوق بشر

علیرضا دبیرنیا^۱، احسان موحدی پور^۲، اعظم طالب^۳

^۱ دانشیار گروه حقوق عمومی، دانشکده حقوق، دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول). dr.dabirmia.alireza@gmail.com

^۲ پژوهشگر دکتری حقوق عمومی، دانشکده حقوق، دانشگاه قم، قم، ایران. ehsanmovaehedi1986@gmail.com

^۳ پژوهشگر دکتری حقوق عمومی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. azam.taleb2019@gmail.com

چکیده

نسبت میان بنیان اخلاق و معیار خوبی و بدی اعمال و رفتار انسان‌ها از دیدگاه وحی‌مداران و رابطه آن با حقوق بشر حق مدار همواره محل تأمل بوده است. در یک رویکرد (نظریه امر الهی)، سرشت اعمال و رفتارهای اخلاقی ریشه در شریعت و قواعد الهی دارد و بر پایه اراده خداوند است. اما در رویکردی دیگر (حقوق بشر)، مفاهیم اخلاقی ذاتاً دارای ارزش است که ریشه در نظام اخلاقی حق مدار و بر پایه‌ی خودآیینی و کرامت ذاتی انسان دارد. در این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی، بر آن هستیم تا گفتمان حاکم بر حقوق بشر و بنیان‌های نظری آن را در مقایسه با نظریه امر الهی مورد سنجش و تحلیل قرار دهیم. یافته اصلی پژوهش دلالت بر آن دارد که رابطه‌ی میان حقوق بشر حق‌مدار و نظریه امر الهی که متعلق به اخلاق تکلیف‌مدار است به لحاظ نسب اربعه، متباین است و امکان مطالبه و ادعا نسبت به حقوق در رویکرد تکلیف‌مداری غرق در تکالیف می‌شود.

کلیدواژه‌ها: حقوق بشر، اخلاق، خودآیینی، حسن و قبح عقلی و شرعی، نظریه امر الهی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۲۱؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۳/۰۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۱۳؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۰۶/۳۰
استاد: دبیرنیا، علیرضا؛ موحدی پور، احسان؛ طالب، اعظم (۱۴۰۲). درآمدی بر نسبت میان نظریه اخلاقی امر الهی و حقوق بشر، پژوهش

تطبیقی حقوق اسلام و غرب، ۱۰(۲)، ۲۵-۴۲. doi.org/10.22091/CSIW.2023.8774.2349

نوع مقاله: پژوهشی

© نویسندگان

ناشر: دانشگاه قم



مقدمه

رابطه‌ی دین، اخلاق و حقوق از مهم‌ترین چالش‌های نظری اندیشمندان اخلاق و فلسفه در طول تاریخ بوده است. یکی از نظریه‌های مهم و بنیادین در فلسفه اخلاق و علم کلام، نظریه امر الهی است که به موجب آن مبنا و معیار درستی یا نادرستی اعمال و رفتارها، اوامر و نواهی خداوند است و صواب و خطا بودن یک رفتار، به خودی خود نیست؛ بلکه ریشه آن به دستورات خداوند بازمی‌گردد. این نظریه مشخصاً در بین متکلمین مسلمان به حسن و قبح شرعی افعال معروف است و در کتاب عهد عتیق یهود، ریشه در ده فرمان^۱ خداوند دارد. منشأ نظریه امر الهی به وظیفه اشخاص به پیروی از دستورات الهی برمی‌گردد و ولو آنکه دستور خداوند مخالف با فطرت و ذات افعال باشد (اخلاق وحی مدار و تکلیف‌گرا)، به دیگر سخن، احکام اخلاقی از نوع گزاره‌های دینی است. پیشینه این نظریه را باید در مناظره سقراط با اثیرون جست و جو کرد. در آنجا که سقراط از اثیرون می‌پرسد: "ایا چون خداوند به چیزی امر کرده است، آن چیز صواب است؛ یا چون آن چیز صواب است، خداوند به آن فرمان داده است؟" فلاسفه اخلاق مطابق با پاسخی که به این پرسش داده‌اند، نحله‌های اخلاقی متفاوتی را به وجود آورده‌اند. یکی از این پاسخ‌ها، نظریه‌ی امر الهی (اخلاق خدامحور) است که امور اخلاقی را بر پایه فرمان الهی توجیه می‌کند. در قرون وسطی با توجه به فضای دینی غالب، این نظریه مورد قبول فیلسوفان مسیحی چون آگوستین، گریگوری کبیر و غیره نیز بوده است. (Quinn, 1997: 453) اما حقوق بشر معاصر که ترجمان نظام اخلاقی حق مدار و متشکل از حقوق ذاتی و بنیادین هر انسان است، نیز سابقه‌ای به درازای تاریخ علم و دولت‌شهرهای باستان دارد. این حقوق را هر انسان بما هو انسان و فارغ از عرضیاتی مانند: دین، نژاد، رنگ پوست، موقعیت اجتماعی و جغرافیایی و فرهنگی داراست. از حیث مبنا و شالوده فلسفی، حقوق بشر نوعی حقوق طبیعی و اخلاقی است که مقدم بر هر قانون موضوعه است. حقوق بشر بیش از آنکه حق‌های قانونی باشد، حق‌های اخلاقی است که ریشه در کرامت ذاتی انسانی، فاعلیت اخلاقی و خودآیینی فردی دارد^۲ بنابراین غیرقابل سلب است. بحث کاربردی مهمی که در اعمال قواعد حقوق بشر مورد توجه است، این است که اگر قواعد حقوقی دارای ریشه اخلاقی، عرفی و مبتنی بر انسانیت باشد، اجرای این قواعد با دشواری کمتر روبرو خواهد بود. به سخن دیگر، اگر قواعد حقوق بشری اخلاق‌محور و از مبانی موجه، قابل دفاع و عقل‌بنیاد برخوردار باشند، به راحتی می‌توان از این مدعا که حقوق بشر یک ارزش اخلاقی جهان‌شمول است و اختصاص به دین یا فرهنگی خاصی ندارد (نسبی‌گرایی) دفاع نمود. به گونه‌ای که انسان به عنوان یک فرد در یک جامعه سیاسی و اخلاقی حق دارد حقوق خود را ادعا و مطالبه نماید. حق‌های انسانی جهان‌شمول، حداقل‌های حمایتی‌اند که می‌توانند انسانی بودن زندگی شهروندان

1. Ten commandments

را تضمین کنند و انکار آن‌ها در نهایت منجر به انکار انسانیت خواهد شد. بدین ترتیب ادعای وجود هنجارهای جهان شمول حقوق بشری جز با اثبات هنجارهای اخلاقی جهان شمول ممکن نیست. قدر متیقن اینکه، جهان‌شمولی هنجارهای حقوق بشری، حاصل رویکرد اخلاقی حق مدار است، تا آنجا که کانت بر مبنای همین این اصل، به طرح "جامعه جهان شهری" و ترسیم مفهوم "شهروندان جهان" می‌پردازد. در مقابل نظریه امر الهی بر اساس نظریه کلان فلسفه اخلاق، نوعی فراطبیعت‌گرایی^۱ است (گنسلر، ۱۳۹۹: ۷۸)، که بر محور احکام تکلیف‌مدار مبتنی است. به نحوی که در این رویکرد، حق- ادعایی برای انسان به عنوان یک (فرد) شناسایی و تعریف نمی‌شود.

در این پژوهش با استفاده از روش توصیفی- تحلیلی، ضمن پرداختن به رابطه میان حقوق بشر و اخلاق در بخش نخست، تحلیل و نقد نظریه امر الهی در بخش دوم و سپس تحلیل رابطه میان حقوق بشر و نظریه امر الهی در بخش آخر، در مقام پاسخ به این پرسش اصلی برآمده‌ایم: «چه رابطه‌ای میان نظریه اخلاقی امر الهی و حقوق بشر وجود دارد؟» فرضیه مقاله دلالت بر این گزاره دارد که از حیث مبنایی رابطه‌ای میان نظریه امر الهی تکلیف‌مدار و حقوق بشر حق مدار وجود ندارد.

۱. حقوق بشر و رابطه آن با اخلاق

حقوق در تعاملی تنگاتنگ با مقتضیات اجتماعی است. مقتضیات اجتماعی ضرورتاً پدیده‌هایی جهان شمول نیستند و چه بسا این ضرورت‌ها در اکثر موارد زمانی و مکانی هستند. به همین دلیل است که نظام‌های حقوقی باید خود را با اوضاع و احوال زمانی و مکانی هماهنگ سازند. اما هنجارهای حقوق بشری، ماهیتی متفاوت از سایر هنجارهای حقوق دارد. این تفاوت همانا در اخلاق‌مداری هنجارهای حقوق بشری نهفته است. هنجارهای حقوق بشری بیش از آنکه محصول مقتضیات اجتماعی باشند، ریشه در وجدان اخلاق انسانی دارند و حقوق انسان بیش از آنکه حق‌های قانونی باشد، حقوقی اخلاقی است. همین ویژگی اخلاق‌مداری هنجارهای حقوق بشری است که آن را متصف به جهان‌شمولی کرده است. اگر حق‌های جهان‌شمول اخلاقی وجود دارند، پس حق‌های جهان‌شمول حقوقی نیز باید به رسمیت شناخته شوند و مورد حمایت نظام‌های حقوقی قرار گیرد. رشد و تعمیق گفتمان حقوق بشر، عرصه را بر نظریه‌های فلسفی نسبت‌گرای اخلاقی تنگ کرده است؛ چرا که انعکاس مستقیم نظریه‌های اخلاقی در ساحت حقوق بشر، به درستی و صحت نظریه‌های نسبی‌گرایانه در عرصه‌ی اخلاق به شدت لطمه وارد کرده است. دو "مکتب حقوق طبیعی" و "اخلاق کانتی"، با تاکید بیشتری چارچوبی نظری در توجیه اخلاقی حق‌های جهان‌شمول، ذاتی و غیرقابل سلب برای انسان بماهو انسان ارائه می‌دهد.

۱-۱. نظریه حقوق طبیعی

نظریه‌های حقوق طبیعی در حقیقت نظریه‌های درباره حقوق و به ویژه رابطه اخلاق و حقوق هستند. ایده حق‌های طبیعی، مهم‌ترین تاثیر نظری را در تعمیق گفتمان حقوق بشر مدرن داشته است. سیسرو، نظریه پرداز مشهور رومی که تحت تاثیر فلاسفه رواقی قرار داشت، به کامل‌ترین وجه، آنچه را که هسته‌ی محوری دیدگاه حقوق طبیعی سنتی است، منعکس می‌کند: عقلانی بودن حقوق طبیعی؛ جهان‌شمول بودن؛ تغییرناپذیری؛ انطباق این حقوق با طبیعت به طور عام و طبیعت خاص انسان؛ اخلاقی بودن این حقوق به دلیل داشتن ریشه وجدانی و اخلاقی و فراوضعی و فراقاردادی بودن این حقوق. رویکرد سیسرو گامی در جهت پیوند اخلاق و حقوق به شمار می‌رود. باور به وجود هنجارهای برتری که ریشه در وجدان اخلاقی انسان دارند، بعدها الهام‌بخش حرکت‌های آزادی‌خواهانه در تحدید قدرت حاکمیت دولت‌ها و توسعه‌ی گفتمان حقوق بشری شد. بررسی دیدگاه‌های نویسندگان پس از عصر روشن‌گری، نشان می‌دهد که گرچه آنان تلقی نسبتاً متفاوتی از سیسرو داشته‌اند، لیکن تحلیل آن‌ها بر باوری وحی‌مدارانه از حقوق طبیعی که میراث رویکرد یونان قدیم و به ویژه سیسرو می‌باشد، استوار است. مفاهیمی چون حقوق غیرقابل سلب و جهان‌شمول که در اسناد حقوق بشری قرن هجده و حتی اسناد معاصر دیده می‌شود،

بی‌تردید ریشه در همین نگاه باستانی به حقوق طبیعی دارد (قاری سیدفاطمی، ۱۳۸۱: ۱۲۴-۱۱۸).

آکویناس، فیلسوف مسیحی، یکی از مهم‌ترین احیاگران حقوق طبیعی در قرون وسطی است. وی، نظریه‌ای تمام عیار درباره نقش وحی و رابطه عقل و وحی ارائه داده است. پیامد این نظریه ارائه جایگاه قابل توجهی برای عقل بشری در دو حوزه بسیار مهم هنجارساز در روابط اجتماعی است. پذیرش شهود عقلانی در درک و فهم حقوق طبیعی و به رسمیت شناختن نقش انسان در تبیین جزئیات ضروری در پرتو حقوق طبیعی، راه را بر عقلانی شدن رویکردهای حقوق و یا به عبارتی عرفی شدن نظام حقوقی باز کرد. دغدغه‌ی وی نه غیر دینی کردن حقوق طبیعی، بلکه ارائه تبیینی مستقل از حقوق طبیعی است. وی در پی بیان این نکته است که حسن و قبح اشیا و هنجارها در طبیعت آنها - و نه در احکام الهی - نهفته است. ایده‌ای که دستاورد معروف افلاطون است: «مطلوبیت و یا به عبارتی حسن و قبح اشیا، به خاطر آن است که خدایان خواسته‌اند؟ یا اینکه چون اشیا و احکام ذاتا مطلوب هستند، خدایان آن‌ها را میخواهند و چون نامطلوب باشند، خدایان از آن‌ها باز میدارند؟» (Freeman, 1994: 132-137). عرفی کردن حقوق با نام گروسیوس پیوند می‌خورد. گروسیوس عرصه جدیدی را که همانا رویکرد مدرن و متأثر از دستاوردهای فلسفی و معرفتی دوره روشن‌گری و پس از رنسانس بود، در مقابل حقوق طبیعی باز کرد. رویکرد مدرن با این بیان گروسیوس که حقوق طبیعی حتی اگر خداوند هم وجود نداشت، قابل تحصیل بود، پیوندی غیرقابل انکار دارد. نگاه غیر دینی به حقوق طبیعی، نقطه عطفی است که این ایده را از فضای کلامی و دینی به فضای بشری وارد می‌کند (Bix, 1995: 227).

۲-۱. نظریه اخلاقی حق مدار کانتی

سنت کانتی، تنها سنت فلسفی است که می‌تواند بر مبنای یک قرارداد عقلانی توجیه‌گر حقوق بشر باشد.

قرارداد مطرح در این زمینه، یک قرارداد فرضی بین انسان‌های فرضی و مبتنی بر اصول بنیادین حقوق بشر خواهد بود؛ که این نشان از به رسمیت شناختن حق تعیین سرنوشت و استقلال فردی است. اگر کانت پیشنهادی قراردادارانه برای هنجارهای اخلاقی و مبانی حقوقی بشر ارائه می‌دهد، نه از نوع قرارداد اجتماعی لاکبی و هابزی و نه از نوع قراردادهای واقعی است؛ طرح کانت کشف وجدان اخلاقی جامعه در یک فرایند عقلانی است. به نظر می‌رسد هیچ فیلسوف اخلاقی، هم‌چون کانت، بنایی عمیق و اخلاقی برای دفاع اخلاقی از حقوق بشر بنا نهاده باشد. کانت تعهد احترام به حیثیت انسانی و آزادی را صرفاً مبتنی بر عقلانیت انسانی توجیه می‌کرد. (O, nell, 1993: 175-185)

محوری‌ترین تلاش کانت در حوزه اخلاق، ارائه آموزه‌هایی است که در فرایندی صرفاً عقلانی به دست آمده باشد. در گفتمان اخلاق کانتی، عمل مبتنی بر اراده آزاد و همراه با نیت خیری که ریشه در استقلال و آزادی فردی داشته و بدون لحاظ تمایلات نفسانی و خودخواهی‌های شخص انجام گیرد، اخلاقی تلقی خواهد شد. اخلاق در نظریه کانتی با نفی هر آموزه‌ی غیر جهان‌شمول آغاز می‌شود. آموزه غیرقابل تسری به دیگران، نمی‌تواند یک آموزه اخلاقی تلقی شود. لذا قانون فراگیر چیزی نیست جز ترجمان عقلی توافق انسان‌ها بر اصول و هنجارهای مقبول و مطلوب. در کنار قانون جهان‌شمول کانت، باید به اصل دیگری در گفتمان کانتی که عمیق‌ترین تاثیر را بر حقوق بشر معاصر داشته است، توجه داشت. مقتضای قانون جهان‌شمول و اصل غایت بودن انسان، برابری انسان‌ها در حیثیت انسانی است. بنابراین اخلاق کانتی، بر یک اصل بنیادین اخلاقی که حاصل جمع برابری و حیثیت انسانی است، استوار است: "با همه‌ی انسان‌ها به صورت برابر به عنوان غایت بالذات رفتار کنید" (Kant, 1993: 39-41).

گرچه حقوق بشر معاصر هم در نظریه حقوق طبیعی و هم در نظریه اخلاق کانتی ریشه دارد ولی باید توجه کرد که نظریه حقوق طبیعی آن‌گونه که در حقوق بشر منعکس شده است، خود نیز به گونه‌ای اخلاق حق مدار را توصیه می‌کند. در حالی که نظریه حقوق طبیعی بر مبنای حق فطری افراد که ناشی از طبیعت آنها و یا طبیعت جوامع انسانی است، می‌باشد، نظریه اخلاق حق مدار کانتی بر مبنای "اصل غایت بودن انسان" که نتیجه اخلاقی ان منع استفاده ابزاری از انسان است، مبنای نظری حقوق بشر مدرن قرار می‌گیرد که این مهم، مبنای اخلاقی مستحکمی برای حقوق بشر معاصر فراهم خواهد کرد (قاری سید فاطمی، ۱۳۸۱: ۲۷-۲۶). در این راستا، به اختصار، به پایه‌ای‌ترین مبانی حقوق بشر پرداخته می‌شود:

الف- فاعلیت اخلاقی یا خودآیینی^۱

مفهوم فاعلیت اخلاقی که همواره از اعتماد به عقل آغاز می‌شود، در اندیشه مدرن ریشه دارد. فاعل اخلاقی، در توسعه خود اخلاقی، استانداردهایی از خوب و بد را که به مثابه‌ی راهنمای اعمالش هستند، برمی‌گزیند و به داوری ارزشی در باب رفتارهایش می‌پردازد (Bandura, 2002: 31). انسان‌ها به جهت برخورداری از نیروی عقل، قادر به تصمیم‌گیری بوده و می‌توانند از میان گزینه‌های خوب و بد، دست به انتخاب‌های ارزشی بزنند. لذا شرط نخست برای فاعلیت اخلاقی این است که تصمیم از ناحیه خود فرد صادر شود. علاوه بر این، فرد باید بتواند تصمیم اخلاقی خود را عملی سازد. بر این اساس هم انتخاب کردن و هم پی‌گیری نمودن (استقلال و آزادی) هر دو برای فاعل اخلاقی قلمداد شدن انسان‌ها ضروری است (Griffin, 2001: 5). حقوق بشر، فاعل اخلاقی انسانی را موجودی حاکم بر سرنوشت خویش می‌داند. تضمین "شخص بودن انسان" منوط به تامین امکان انتخاب‌گری و آزادی عمل اوست. بدین ترتیب نظام هنجاری حقوق بشر، بر ایده مرکزی حمایت از فاعلیت اخلاقی انسان به عنوان موجودی خردمند، استوارگردیده که نتیجه منطقی آن احترام به برابری ارزشی انسان‌ها به مثابه غایت است. گزینش‌گری اخلاقی فرد در مقام فاعل، قرانت دیگری از اصل حمایت از خودآیینی فردی است. منظور از خودآیینی تعبیری است که توسط کانت و در جهت حاکم کردن قانون اخلاقی بر خود بیان شده است. از دیدگاه کانت، خودآیینی یک کیفیت ذاتی در افراد است که نادیده انگاشتن آن در انسان به نفعی "شخص بودن" وی منجر خواهد شد (کانت، ۱۳۸۴: ۱۲۵-۱۱۱). نظریه پردازان مبنای حقوق بشر عموماً بر این باورند که هدف حقوق بشر، حمایت از خودآیینی افراد، از طریق تضمین حقوق و آزادی‌های ایشان است. خودآیینی در این مفهوم، به معنای توانایی فرد در انتخاب مستقلاً سبک زندگی است که به رویکرد فردگرایی اخلاقی منتهی می‌شود. رویکردی که به موجب آن فرد مجاز است تا نه تنها به صورت بندی مفهوم مورد نظر خود از هر آنچه زندگی خوب را می‌سازد، پردازد؛ بلکه در تبیین این ارزش‌ها و نگرش به سبک زندگی مطلوب خود نسبت به جامعه دارای مصونیت شود. اگرچه فرد نسبت به نتایج عملی تصمیم خویش، مسئولیت داشته و ناگزیر از پرداخت هزینه‌های مربوط بدان است (Madhok, 2005: 20-22). بنابراین خود آیینی به عنوان اصل زیربنایی حقوق بشر، روح همه حقوق بنیادین است و در تمامی آن‌ها جاری و ساری است.

با تبیینی که از تعبیر خودآیینی در تعامل با فاعلیت اخلاقی ارائه شد و با توجه به جایگاه این ایده در نظام حقوق بشر و حمایت از آن به عنوان یک اصل راهنما، می‌توان چنین استنتاج کرد که حقوق بشر در گزینش سبک اخلاقی و نظام واره اخلاقی فرد، به حمایت از دستگاه‌های اخلاقی خودآیین می‌پردازد که

1. Moral Agency or Autonomy

ترجمان رایج آن در سیاق بحث‌های فلسفه اخلاق، کنش‌گری اخلاقی است. اما نمی‌توان و نباید، در تضمین خواست‌های متفاوت فردی، از طریق تمسک به نهاد حق، تمایلات و ترجیحات بیرونی افراد را به حساب آورد؛ چرا که این به معنای نقض برابری ارزشی انسان‌ها و متضمن نفی نیروی خودآیینی و در نهایت گونه‌ای نقض غرض است. بنابراین نظام مدرن حقوق بشر، نسبت به آن دسته از ترجیحاتی که اصول بنیادین نظام موصوف یعنی خودآیینی فردی و برابری ارزشی را نقض می‌کند، بی‌طرف و بی‌تفاوت نیست (بالوی و بیات، ۱۳۹۵: ۲۰۵-۲۰۴).

ب- کرامت ذاتی انسان

اصل کرامت ذاتی با ریشه حق‌محور آن، ریشه در فلسفه اخلاق کانت دارد. کانت انسان را غایت امر مطلق می‌داند. غایت مطلق نمی‌تواند محصول اراده ما باشد؛ زیرا محصول صرف اراده نمی‌تواند ارزش مطلق داشته باشد. غایت فی نفسه باید قائم به ذات باشد (محمودی، ۱۳۸۶: ۹۶). اراده‌ی نیک، بی‌قید و شرط نیک است و ارزش مطلق دارد. مبنای اراده نیک عقل است و هر چیزی که به عنوان مبنای منع، ارزش مطلق است، ارزش ذاتی دارد. در نتیجه هر انسانی ارزش مطلق دارد؛ زیرا انسان به عنوان موجود عقلانی، مبنای اراده نیک خویش است که ارزش مطلق دارد. لذا بهره‌مندی انسان از نیروی عقل است که او را به موجودی ذی ارزش بدل می‌سازد (محمدرضایی، ۱۳۷۹: ۱۳۹). از دیدگاه کانتی، کرامت، ذاتی انسان است. وی معتقد است اشیاء قیمت دارند و انسان کرامت. آنچه قیمتی است جایگزین می‌شود، اما آنچه کرامت دارد خیر. هر انسان از آن جهت که انسان است، واجد ارزش ذاتی است و نباید او را وسیله نیل به اهداف دیگر افراد قرار داد. وی به مفهوم شخصیت غنای عظیمی بخشیده و در چارچوب دستگاه فلسفی خود، تحولی بنیادین در نظریه کرامت انسانی ایجاد نموده است.

از منظر کانت، انسان، غایت نهایی خلقت و در رأس سلسله غایات است. شخص انسانی ارزشی مطلق، متعالی و غایتی نفسانی است که هستی او فی نفسه غایت است که این امر، ریشه در واقعیت خودسامانی و استقلال اراده بشر دارد. بشر از آن جهت که انسان است و از آن رو که واجد شخصیت است، باید مورد احترام قرار گیرد. این حیثیت ذاتی در هیچ شرایطی زوال‌پذیر نیست، بلکه واقعیتی است مستمر و پایدار (Singer, 1996: 279). نخستین لازمه منطقی پذیرش اصل غایت بودن انسان، این خواهد بود که انسان‌ها از آن جهت که انسان‌اند، بریکدیگر ترجیهی نداشته و ارزش وجودی آن‌ها یکسان است. چنین لازمه منطقی به معنای برابری ارزشی انسان است. انکار اصل غایت، موجب تبعیض ناموجه و ترجیح بلامرح میان انسان‌ها، پذیرش جواز وسیله قراردادن انسان برای رسیدن به اهداف دیگر انسان‌ها و در نهایت جواز تقلیل انسان به ابزار و قابلیت مملوک شدن او می‌گردد (راسخ، ۱۳۸۸: ۳۸۸-۳۹۰). بر این اساس، نهاد حق، بر مبنای ایده کرامت ذاتی و برابری ارزشی انسان‌ها که خود نتیجه پذیرش اصل خودآیین بودن افراد انسانی است، استوار می‌گردد.

۲. تحلیل و نقد نظریه امر الهی^۱

در اخلاق هنجاری، عمده‌ترین مسأله‌ای که درباره وظیفه اخلاقی مطرح است، این است که بر اساس چه معیاری، درستی یا نادرستی یک عمل را می‌توان تعیین کرد و نظریه امر الهی حاصل یکی از پاسخ‌هایی است که به این مسأله داده می‌شود. در این راستا، نظریات اخلاق هنجاری در یک تقسیم کلی به نظریات وظیفه‌گرایانه و غایت‌گرایانه تقسیم می‌شود. نظریات وظیفه‌گرایانه، درستی یا نادرستی فعل را حاصل درکی از حقیقت آن، مستقل از هر نتیجه ممکن می‌دانند. اما نظریات غایت‌گرا، معیار درستی یا نادرستی فعل را، نتیجه‌ای می‌دانند که فعل به همراه دارد. نظریه امر الهی، مبنای درستی یا نادرستی اعمال را اراده خداوند می‌داند. بدین معنی که همه قواعد اخلاقی هنجاری به یک قاعده واحد یعنی اطاعت از اراده خداوند برمی‌گردد. بنابراین این نظریه معیاری متفاوت با سایر نظریات دیگر عرضه می‌کند. به سخن دیگر رابطه بین خدا و اخلاق موضوع کلان این نظریه است که اخلاق را به خداوند وابسته می‌داند. آنچه اخلاقی است با دستورات خداوند تعیین می‌شود و برای اخلاقی بودن، انسان باید از دستورات خداوند پیروی کند (فناپی، ۱۳۹۵: ۳۲). از طرف دیگر، می‌توان گفت که این نظریه از آن جهت که افراد ملزم به تبعیت از قواعدی هستند که خداوند متعال به عنوان وظیفه و تکلیف بر عهده آنها قرار داده، جز نظریات اخلاقی وظیفه‌گراست و اگر تبعیت از قواعد اخلاقی و شریعت به قصد ثواب و دوری از عقاب و جلب رضای خداوند باشد می‌توان آن را در زمره قواعد پیامدگرا دانست (موحدی، ۱۳۹۸: ۹۳).

سابقه و ریشه ما قبل اسلام این نظریه را به زمان یونان باستان می‌دانند. در آتن باستان، شهروندان معمولاً معتقد بودند که حقیقت اخلاقی مستقیماً با دستورات الهی مرتبط است و تقوای دینی تقریباً معادل اخلاق است (Kowalski, 2011: 98). در مناظره معروف سقراط با اثیفرون، سقراط از اثیفرون می‌پرسد: «آیا چون خداوند به چیزی امر کرده است آن چیز صواب است؛ یا چون آن چیز صواب است، خداوند به آن فرمان داده است؟» (افلاطون، ۱۳۷۵: ۲۵)؛ که این سوال و دیالوگ معروف را به نظریه امر الهی منتسب می‌کنند. افلاطون معتقد است واقعیت نفس انسان، گوهری الهی، ازلی و ابدی است. بر اساس ازلی بودن نفس انسان نظریه تذکار را ارائه می‌کند که بر مبنای آن برای شناخت اوامر الهی و ارزش‌های اخلاقی باید از معرفت نسبت به خویش شروع کرده و عقل با یادآوری فضائل تلاش می‌کند که انسان به خویشتن واقعی خود نزدیک‌تر شود (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۲۴۷-۲۴۹). بنابراین استقلال اخلاق نسبت به امر الهی را می‌توان به او نسبت داد. در سنت فکری اسلام، از این نظریه به "حسن و قبح شرعی" تعبیر شده است. مسلمانان نیز در مواجهه با این نظریه و پرسش اخلاقی مهم، به دو نحله فکری مقابل هم تقسیم شدند. بنا به اعتقاد "اشاعره"، چون خداوند تابع هیچ قانونی نیست، هیچ‌یک از افعالش

1. Divine command theory

نمی‌تواند قبیح باشد؛ زیرا پیش از اراده خداوند قاعده‌ای موجود نیست تا بر حسب آن حکم به قبیح یک عمل بشود. بنابراین درستی یا نادرستی اعمال در گرو تصمیم خداوند است. (فناپی، ۱۳۹۵: ۲۳). از سوی دیگر عموم متکلمان "معتزله و شیعه" با قول به "عقلی و ذاتی بودن حسن و قبح" با نظریه امر الهی یا حسن و قبح شرعی مخالفت کرده‌اند. نظریه حسن و قبح ذاتی (عقلی)، بر قول به عینیت و مطلق بودن اخلاق مبتنی است. بدین معنی که برخلاف نسبیت‌گرایی اخلاقی، مفاهیم اخلاقی اموری عینی و واقعی‌اند. این مفاهیم فی‌ذاته از واقعیتی برخوردارند و این واقعیت به صورت مطلق در هر زمان و مکانی و حتی فراتر از زمان و مکان محقق است. جاودانگی اخلاق به همین معناست. همان چیزی که جهان‌شمولی هنجارهای حقوق بشری بر آن استوار است. همچنین برخلاف شکاکیت اخلاقی، این نظریه، شناخت حقیقت امور اخلاقی را برای آدمی مقدور و میسر می‌داند (مک اینتایر، ۱۳۷۹: ۳۲۵-۳۲۰). اشاعره و معتقدان به نظریه امر الهی هم جنبه وجودی و هم جنبه معرفت‌شناختی حسن و قبح را بر دین مبتنی ساختند و معتزله که با هر دو جنبه نظریه آنان مخالف بودند، برای بیان جنبه وجودشناختی این مفاهیم، از تعبیر "ذاتی" استفاده کرده‌اند. بدین معنا که مبنای عینیت احکام اخلاقی، عقل یا اراده خداوند نیست؛ بلکه این احکام مستقل از عقل و اراده خداوند، عینیت و واقعیت دارند. و برای جنبه معرفت‌شناختی این احکام از تعبیر "عقلی" استفاده شده است؛ بدین معنا که عقل آدمی مستقل از وحی، قادر به درک آن‌هاست (فناپی، ۱۳۹۵: ۲۳). اصلی که کانت با طرح ابتدای حقوق بشر بر نظام اخلاقی حق مدار، بر آن صحه گذاشته است.

"اراده باوری" رایج‌ترین تقریری است که از نظریه امر الهی شده است. بدین معنی که خداوند بر مبنای "اراده" خویش فرامینی صادر می‌کند و همین فرامین، قوانین اخلاق را تشکیل می‌دهد. اشکالی که به این تقریر وارد می‌شود این است که در این صورت فرامین خداوند، تحکمی و خودسرانه به نظر می‌رسد و در نتیجه عمل به احکام اخلاقی که مبتنی بر آن فرامین است، بر هیچ منطقی استوار نخواهد بود. قائلین به نظریه امر الهی برای توجیه نظریه خود، به نوعی به قدرت مطلقه خداوند استناد می‌کنند و معتقدند اگر به حسن و قبح ذاتی برای اعمال، مقدم بر امر و نهی خداوند قائل باشیم، قدرت خداوند را به معیارهای مقدم بر اراده حضرتش محدود کردیم و لذا این، با کمال مطلق حضرتش منافات دارد. این در حالی است که در صورت پذیرفتن این استدلال، تصور ما از خدا، خیریت خدا و اخلاق، به قدرت پرستی محض تنزل می‌یابد و ترس مهم‌ترین انگیزه اطاعت از خدا می‌شود. اخلاق نیز تا حد یک برنامه تجاری که هدفی جز تامین مصالح ما ندارد تقلیل می‌یابد (Quinn, 1997: 545). به علاوه، در مورد حقایق اخلاقی ضروری نمی‌توان گفت که این حقایق با محدود ساختن قدرت مطلق خداوند، قدرت او را نفی می‌کنند. زیرا همان‌طور که عدم امکان تغییر حقایق منطقی توسط خداوند، نافی قدرت او نیست، عدم امکان تغییر حقایق اخلاقی ضروری توسط خداوند منافاتی با قدرت او ندارد. لذا حقایق اخلاقی ضروری مقدم

بر اراده خداوند است (Singer, 1993: 528-527). حتی اگر نظریه امر الهی را به صرف جنبه معرفت‌شناختی‌اش محدود کنیم، یعنی فقط شناخت حقایق اخلاقی و نه وجود آن‌ها را مرهون خداوند بدانیم، هنوز هم با این نقد مواجه خواهد بود که چگونه می‌توان به سخن خداوند اعتماد داشت و یقین کرد که خداوند جز به نیکی فرمان نمی‌دهد. اینکه باید از چنین موجودی تبعیت کرد در صورتی لازم می‌آید که خیریت اخلاقی خدا را به تصورمان از خدا بیفزاییم. ولی اگر ابتدا ندانیم که خیر، کمال است و موجب شایستگی خداوند می‌شود، نمی‌توان خدا را متصف به خیر کرد. بدین‌سان نه تنها شناخت حسن و قبح اخلاقی وابسته به امر و نهی خداوند نیست، بلکه اصولاً تصور خداوند به عنوان خدای خیر، مترتب بر داشتن درکی از خیر و ارزش اخلاقی است (Edwards, 1967: 156). در اسلام نیز، یکی از دلایلی که در رد نظریه حسن و قبح شرعی ارائه شده است، با همین اشکال قابل تطبیق است. علامه حلی در این باره می‌گوید: اگر ما به حسن و قبح بعضی چیزها آگاه نبودیم، قضایای هم درباره نادرستی دروغ نمی‌داشتیم و بنابراین جایز بود که از خداوند دروغ صادر شود. در آن صورت اعتماد ما به صدق گفته‌های خداوند از دست می‌رفت و اگر به درستی یا نادرستی یک عمل فرمان می‌داد، از این راه هیچ یقینی در مورد درستی یا نادرستی آن اعمال حاصل نمی‌شد زیرا همواره احتمال آن وجود داشت که سخن خداوند دروغ باشد و بعید نبود که خدا ما را به فعل نادرست فرمان دهد و از فعل درست نهی کند. زیرا با فرض شرعی بودن حسن و قبح، حکمت خداوند منتفی خواهد بود و فقط در صورت حکیمانه بودن فعل خداوند، احتمال فرمان دادن به قبیح، در مورد او منتفی است (حلی، ۱۴۰۷: ۳۰۲). مبنای حکیم دانستن خداوند، باید چیزی بیرون از خداوند باشد. آن مبنای مستقلی که در این جا مورد نیاز است، مبنای "اخلاقی" است و به علاوه منظور از حکمت خداوند، حکمت اخلاقی است و حکمت بدین معنا همان صفتی است که از آن به "خیریت"، تعبیر شده است. پس تا زمانی که ما خود درکی از خیریت، به عنوان کمال نداشته باشیم، نمی‌توانیم چنین کمالی به خدا نسبت بدهیم. لذا مهم‌ترین نقد، به نظریه امر الهی، نقدی است که بر مبنای "استقلال اخلاق" اقامه گردیده است. هر مجموعه عقایدی که به عنوان مبنای ممکن برای اخلاق ارائه می‌شود، ابتدا باید خود را بر قضاوت اخلاقی ما عرضه کند تا بتواند به عنوان مبنای معتبر پذیرفته شود. بدین ترتیب مبتنی ساختن اخلاق بر هر مبنایی از این دست (مبنایی چون اراده خدا) مستلزم دور است (حلی، ۱۴۰۷: ۱۵۶).

۳. رابطه‌ی نظریه امر الهی و حقوق بشر (رابطه‌ی دین و اخلاق)

با توجه به آنچه که در مورد حقوق بشر و رابطه آن با اخلاق بیان شد و نیز با توجه به تحلیل نظریه امر الهی و اثبات استقلال قواعد بنیادین اخلاق، باید گفت که نظریه امر الهی مستلزم دگرآیینی است. حال آنکه مبنای اصلی و جاهت اخلاقی یک عمل و هنجار (همچون هنجارهای حقوق بشری)، خود آیینی است.

از نظر کانت هر عمل به گونه‌ای است که می‌توان حکم یا ضابطه‌ای را از آن استنتاج کرد. مثلاً وقتی کسی برای نجات جان افراد در خطر می‌کوشد، این قاعده از عمل وی قابل دریافت است که همیشه باید برای نجات جان کسانی که در خطرند، کوشید. ولی این قاعده عملی یا به گونه‌ای است که فقط در مورد اراده فاعل معتبر است و یا اینکه در مورد اراده همه موجودات عاقل معتبر است. در حالت نخست از آن به قاعده ذهنی یا دستور و در حالت دوم از آن به قاعده عینی یا قانون تعبیر می‌کند. قواعد عینی که می‌توانند در مقام قوانین عملی قرار بگیرند و در مورد همه موجودات عاقل صدق کند، شبیه قوانین طبیعت‌اند. قوانین طبیعت به صورتی استثنائناپذیر در طبیعت جاری‌اند و همه پدیدارها تابع آنها قرار دارد. قوانین عینی عملی نیز از جهت استثنائناپذیر بودن درست همانند قوانین طبیعت‌اند و در مورد همه مصادیقشان بدون هیچ استثنایی صدق می‌کند. ولی اطاعت انسان‌ها از این قوانین، اطاعتی ناگزیر نیست. هر چند قاعده عملی همیشه فراورده عقل است ولی چون انسان ترکیبی از عقل و تمایلات است، عقل همیشه قادر نیست او را به عمل وادارد. لذا عمل به قانون معطل می‌ماند. در این صورت آن قوانین برای انسان، به صورت الزام و امر عرضه می‌شود. کانت معتقد است فقط "اوامر مطلق" می‌توانند در مقام قانون اخلاق قرار بگیرند و برای "اوامر مشروط" چنین اعتباری قائل نیست (Kant, 1996: 120). قوانین باید بتوانند اراده را از آن جهت که اراده است وادار به عمل کنند. آن هم به این صورت که نه تنها بر هیچ گونه چشم‌داشت لذت مبتنی نباشند، بلکه فاعل اخلاقی خود را ملزم به اجرای آن‌ها بیابد، بیش از آنکه از خود بپرسد که آیا قدرت کافی برای ایجاد اثر مطلوب در اختیار دارم یا نه. امری که تبدیل به قانون اخلاق می‌شود امری "بی قید و شرط" است. اگرچه عقل، ما را به عمل به قانون اخلاق فرا می‌دهد (امر مطلق) ولی تمایلات می‌توانند با عقل تعارض پیدا کنند و مانع اجرای فرمان آن شوند. کانت معتقد است مشکل اصلی فاعل اخلاقی این نیست که حسن و قبح اعمال را تشخیص نمی‌دهد؛ اصول اخلاقی فطری عقل بشر است و هیچ کس در تشخیص صواب از ناصواب ناتوان نیست؛ بلکه مشکل اصلی او این است، که نمی‌تواند بر طبق شناخت صحیحی که از تکلیف خویش دارد، عمل کند (Chadwick, 1992: 70). بنابراین قانون اخلاق، قانونی است که بدون هیچ تقییدی به یک خیر، اراده را به عمل وادار می‌دهد. بنابراین اولاً خیر، نمی‌تواند هیچ نقش ضروری برای موجب ساختن اراده به عمل اخلاقی داشته باشد و ثانیاً به عکس این قانون اخلاق است که خیر بودن یا نبودن چیزی را تعیین می‌کند. به عبارت دیگر، قبل از قانون اخلاق، اصولاً خیر و شری در کار نیست. پس از آنکه قانون اخلاق، درستی یا نادرستی عمل را معلوم کرد، در آن صورت می‌توان از خیر و شر بودن امور سخن گفت (Kant, 1996: 36). بدین ترتیب ابتدای نظریه امر الهی بر اراده خداوند مستلزم "دگر آیینی" است و دگر آیینی درست در مقابل خودآیینی - به عنوان اصل زیربنایی حقوق بشر - قرار دارد. زیرا موافقت انسان با اراده خداوند از دو حال خارج نیست. اگر با اراده خدا موافقت می‌کند به این دلیل است که انتظار دارد از این طریق به سعادت دست یابد، در این صورت

عمل او را سعادت تعیین می‌کند. این سعادت همان لذت است و ریشه در تمایلات دارد نه عقل و چنین چیزی مستلزم دگرآیینی است. دگرآیینی هرگاه با یک عمل درآمیزد، و جاهت قانونی آن عمل را که شرط لازم برای ارزش اخلاقی آن است، را از میان می‌برد (مک اینتایر، ۱۳۷۹: ۳۸۹). بنابراین اگر حسن و قبح ذاتی (عقلی) را به این معنا بگیریم که عقل برای تصویب احکام اخلاقی جهان‌شمول نیازی به ملاحظه چیزی جز خودش و دریافت‌های خودش ندارد؛ به عبارت دیگر، قضایای بنیادین اخلاق و هنجارهای اساسی حقوق بشری را شبیه به بدیهیات اولیه بدانیم، در این صورت مصلحت یا مفسده بودن چیزی، صرفاً متوقف بر تحسین یا تقیح "عقل" خواهد بود. لذا "استقلال اخلاق" تأمین می‌شود. اما اگر حسن و قبح ذاتی (عقلی) را نپذیریم؛ تقدم اخلاق عقلی بر باورهای عقلی و نقلی دین را نپذیریم، هیچ ملاک و معیاری برای سنجش دین وجود ندارد. در این دین‌داری انسان باید صرفاً به فرمان خدایی تن دهد که قدرت دارد نه خدایی که حقیقت محض است و تنها به حقیقت عمل می‌کند و به آن فرمان می‌دهد. این دین‌داری درست نقطه مقابل خودآیینی است (سلیمانی، ۲۰۴: ۱۴۰۰). از سوی دیگر یکی از معیارهای تشخیص دین حق این است که دین حق، اخلاقی است. تشخیص دین حق در گرو تشخیص احکام و اصول اخلاقی صادق است. در حالی که مطابق نظریه امر الهی، تشخیص احکام و اصول اخلاقی صادق در گرو تشخیص دین حق است و این دور باطل است.

دیدگاه علامه طباطبایی نیز در این باره جالب توجه است. از نظر ایشان، فجور و تقوا و امور اخلاقی به انسان الهام شده است و این از خصوصیات فطرت آدمی است. انسان دارای فطرتی است که در جنبه عملی او را به اعمالی فرا می‌خواند که سعادت او را تأمین نماید. این مورد همان بایدها و نبایدهایی هستند که از درون انسان برمی‌خیزد و حس اخلاقی او را تشکیل می‌دهد. لذا انسان به گونه‌ای است که فطرتاً مجهز به ملکات و اصول اخلاقی می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۵۴۶). اندیشمند معاصر دیگری نیز در این باره بدین شرح پرداخته است: "خیر و شر اخلاقی، در واقع مبین رابطه‌ای است که بین افعال اختیاری انسان و نتایج آنها برقرار است و ما می‌توانیم بفهمیم که کاری خیر است یا شر. اگر یک فعل با کمال نهایی ما ارتباط مثبت داشت، مثبت و اگر رابطه‌ای منفی داشت، شر می‌باشد. در اصل، این نظریه از هیچ اعتقاد دینی اخذ نشده است و لازمه پذیرفتن آن، وجود خدا، قیامت یا دستورات دینی نیست..." (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۱۹۵).

بدین ترتیب باید گفت حقوق بشر معاصر، ترجمان نظام اخلاقی حق مدار و انسان‌مداری عقلانی است در حالی که نظریه امر الهی بر مبنای اطاعت محض از اوامر خداوند بدون توجه به عقل است و همه رفتارها حول شریعت است. در نظام اخلاقی حق مدار حقوق بشر، همه حقوق حول انسان است؛ زیرا انسان غایت بالذات است و حقوق، فقط مبتنی بر عقل است. منشأ، مشروعیت، اعتبار و مفهوم این حق‌ها، صرفاً انسانی و برخاسته از کرامت ذاتی انسان است (موسی‌زاده، ۱۳۹۰: ۳۷). نظام‌های

مردم‌سالار بر مبنای نظام اخلاقی حق‌مدار، توجیه خاص خود را می‌یابند. همچنین پاسخ‌گویی حکومت در برابر شهروندان را می‌توان تحت تاثیر چنین نظام اخلاقی‌ای، توجیه کرد. بنابراین مهم‌ترین ویژگی این نظام اخلاقی حق‌مدار، توانایی و حق انسان برای مطالبه و ادعا نسبت به حقوق بنیادین خویش است. این درحالی است که در گفتمان تکلیف‌مدار امرالهی، امکان مطالبه حق وجود ندارد. زیرا همه حقوق ذیل فرمان و دستور خداوند از درون تهی می‌شود و انسان و ارزش‌های ذاتی وی، محور حقوق بشر نخواهند بود. بلکه آنچه مهم است توجه به قواعد الهی است ولو آنکه مخالف با سرشت ذاتی رفتارها باشد. بنابراین رابطه‌ی میان حقوق بشر حق‌مدار و نظریه امرالهی که متعلق به اخلاق تکلیف‌مدار است به لحاظ نسب اربعه، متباین است و امکان مطالبه و ادعا نسبت به حقوق در رویکرد تکلیف‌مداری غرق در تکالیف می‌شود.

نتیجه

هنجارهای حقوق بشری بیش از آنکه محصول مقتضیات اجتماعی باشند، ریشه در وجدان اخلاق انسانی دارند. همین ویژگی اخلاق‌مداری هنجارهای حقوق بشری است که آن را متصف به جهان‌شمولی کرده است. دو "مکتب حقوق طبیعی" و "اخلاق حق‌مدار کانتی"، با تاکید بیشتری چارچوبی نظری در توجیه اخلاقی حق‌های جهان‌شمول، ذاتی و غیرقابل سلب برای انسان بما هو انسان ارائه می‌دهند. گرچه حقوق بشر معاصر ریشه در نظریه حقوق طبیعی و نظریه اخلاق کانتی دارد، ولی باید توجه کرد که نظریه حقوق طبیعی آن‌گونه که در حقوق بشر منعکس شده است، خود نیز به گونه‌ای اخلاق حق‌مدار را توصیه می‌کند. در اخلاق هنجاری، عمده‌ترین مسأله‌ای که درباره وظیفه اخلاقی مطرح است، این است که بر اساس چه معیاری، درستی یا نادرستی یک عمل را می‌توان تعیین کرد و نظریه امر الهی حاصل یکی از پاسخ‌هایی است که به این مسأله داده می‌شود. نظریه امر الهی، مبنای درستی یا نادرستی اعمال را "اراده خداوند" می‌داند. رابطه بین خدا و اخلاق موضوع کلان این نظریه است به گونه‌ای که اخلاق را به خداوند وابسته می‌داند. می‌توان گفت این نظریه از آن جهت که افراد ملزم به تبعیت از قواعدی هستند که خداوند متعال به عنوان تکلیف بر عهده آنها قرارداده، جز نظریات اخلاقی وظیفه‌گراست و اگر تبعیت از قواعد اخلاقی و شریعت به قصد ثواب و دوری از عقاب و جلب رضای خداوند باشد می‌توان آن را در زمره‌ی قواعد پیامدگرا دانست. سابقه این نظریه را به زمان یونان باستان می‌دانند که در سنت فکری اسلام، از این نظریه به "حسن و قبح شرعی" تعبیر شده است. بنا به اعتقاد "اشاعره"، چون خداوند تابع هیچ قانونی نیست، هیچ‌یک از افعالش نمی‌تواند قبیح باشد؛ زیرا پیش از اراده خداوند قاعده‌ای موجود نیست تا بر حسب آن حکم به قبح یک عمل بشود. از سوی دیگر، عموم متکلمان "معتزله و شیعه" با قول به "عقلی و ذاتی بودن حسن و قبح افعال" با نظریه امر الهی یا حسن و قبح شرعی مخالفت کرده‌اند. نظریه حسن و قبح ذاتی (عقلی)، بر قول به عینیت و مطلق بودن اخلاق مبتنی است. بدین معنی که برخلاف

نسبیت‌گرایی اخلاقی، مفاهیم اخلاقی اموری عینی و واقعی‌اند. این مفاهیم فی‌ذاته از واقعیتی برخوردارند و این واقعیت به صورت مطلق در هر زمان و مکانی و حتی فراتر از زمان و مکان محقق است. جاودانگی اخلاق به همین معنا است. همان چیزی که جهان‌شمولی هنجارهای حقوق بشری مبتنی بر آن است. "اراده باوری" رایج‌ترین تقریری است که از نظریه امر الهی شده است. بدین معنی که خداوند بر مبنای اراده خویش فرامینی صادر می‌کند و همین فرامین، قوانین اخلاق را تشکیل می‌دهد. این در حالی است که اگر ما از قبل به صورتی مستقل، درکی از حسن و قبح اخلاقی نداشته باشیم، نمی‌توانیم خداوند را موجودی اخلاقی بدانیم. اینکه باید از چنین موجودی تبعیت کرد در صورتی لازم می‌آید که خیریت اخلاقی خدا را به تصورمان از خدا بیفزاییم. ولی اگر ابتدا ندانیم که خیر، کمال است و موجب شایستگی خداوند می‌شود، نمی‌توان خدا را متصف به خیر کرد. بدین‌سان نه تنها شناخت حسن و قبح اخلاقی وابسته به امر و نهی خداوند نیست، بلکه اصولاً تصور خداوند به عنوان خدای خیر، مرتب بر داشتن درکی از خیر و ارزش اخلاقی است. لذا مهم‌ترین نقد، به نظریه امر الهی، نقدی است که بر مبنای "استقلال اخلاق" اقامه گردیده است.

بدین ترتیب ابتدای نظریه امر الهی بر اراده خداوند مستلزم دگرآیینی است و دگرآیینی درست در مقابل خودآیینی - به عنوان اصل زیربنایی حقوق بشر - قرار دارد. دگرآیینی هرگاه با یک عمل درآمیزد، و جاهت قانونی آن عمل را که شرط لازم برای ارزش اخلاقی آن است، را از میان می‌برد. حقوق بشر معاصر، ترجمان نظام اخلاقی حق‌مدار و انسان‌مداری عقلانی است در حالی که نظریه فرمان الهی بر مبنای اطاعت محض از اوامر خداوند بدون توجه به عقل است. در نظام اخلاقی حق‌مدار حقوق بشر، همه حقوق حول انسان است؛ زیرا انسان غایت بالذات است و حقوق، فقط مبتنی بر عقل است. بنابراین مهم‌ترین ویژگی این نظام اخلاقی حق‌مدار، توانایی و حق انسان برای مطالبه و ادعا نسبت به حقوق بنیادین خویش است. این درحالی است که در گفتمان تکلیف‌مدار امر الهی، امکان مطالبه حق وجود ندارد، زیرا همه حقوق ذیل فرمان و دستور خداوند از درون تهی می‌شود و انسان و ارزش‌های ذاتی وی، محور حقوق بشر نخواهند بود. بنابراین رابطه‌ی میان حقوق بشر حق‌مدار و نظریه امر الهی که متعلق به اخلاق تکلیف‌مدار است به لحاظ نسب اربعه، متباین است و امکان مطالبه و ادعا نسبت به حقوق در رویکرد تکلیف‌مداری غرق در تکالیف می‌شود.

فهرست منابع

- افلاطون، ۱۳۷۵ش، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، نشر خوارزمی، ج ۲، ج ۲.
- بالوی، مهدی، بیات، مهناز، ۱۳۹۵ش، دولت حق بنیاد، تهران، نشر مجد، ج ۱.
- حلی (علامه)، حسن بن یوسف، ۱۴۰۷ق، کشف المراد، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ج ۷.
- راسخ، محمد، ۱۳۸۸ش، «نظریه حق»، حقوق بشر در جهان معاصر، تهران، کمیسیون حقوق بشر اسلامی.
- سلیمانی، عبدالرحیم، ۱۴۰۰ش، دین و خودفرمانروایی انسان، قم، انتشارات دانشگاه مفید، ج ۲.
- طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۷۸ش، تفسیر المیزان، قم، بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبایی، ج ۱۱، ج ۱۹.
- فناپی، ابوالقاسم، ۱۳۹۵ش، دین در ترازوی اخلاق، تهران، نشر صراط، ج ۳.
- قاری سید فاطمی، سید محمد، ۱۳۸۱ش، «نظریات اخلاقی در آئینه حقوق»، نامه مفید، ش ۲۹.
- _____، ۱۳۸۱ش، «مبانی توجیهی اخلاقی حقوق بشر معاصر»، نشریه تحقیقات حقوقی، ش ۳۵ و ۳۶.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۶ش، تاریخ فلسفه، ترجمه‌ی جلال الدیم مجتبی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ج ۱.
- کانت، ایمانوئل، ۱۳۸۴ش، درس‌های فلسفه اخلاق، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، انتشارات نقش نگار.
- گنسلر، هری، ۱۳۹۹ش، درآمدی بر فلسفه اخلاق معاصر، ترجمه مهدی اخوان، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ج ۲.
- محمدرضایی، محمد، ۱۳۷۹ش، تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۱.
- محمودی، سیدعلی، ۱۳۸۶ش، فلسفه سیاسی کانت، تهران، نشر نگاه معاصر، ج ۲.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۹ش، فلسفه اخلاق، تهران، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ج ۵.
- مک اینتایر، السدر، ۱۳۷۹ش، تاریخچه فلسفه اخلاق، ترجمه ان شاء الله رحمتی، تهران، نشر حکمت، ج ۱.
- موحدی، محمدجواد، ۱۳۹۸ش، وظیفه‌گرایی و پیامدگرایی در اخلاق، تهران، نشر نگاه معاصر، ج ۱.
- موسی‌زاده، ابراهیم، ۱۳۹۰ش، بررسی حقوق انسان از دو دیدگاه غرب و اسلام (رابطه حق و تکلیف در اندیشه حقوقی اسلام)، حکومت اسلامی، ش ۴.
- Bix, B. (1995). Natural Law Theory. In D. Patterson (Ed.), A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory (pp. -). Blackwell Publisher.
- Bandura, A. (2002). Selective Moral Disengagement in the Exercise of Moral Agency. Journal of Moral Education, 31(2), -.
- Chadwick, R. F. (1992). Immanuel Kant- Critical Assessment (Vol. III). London: Rutledge.
- Edwards, P. (1967). The Encyclopedia of Philosophy (Vol. 7). New York: Macmillan.
- Freeman, M. D. A. (1994). Lloyd's Introduction to Jurisprudence. London: Sweet and Maxwell.
- Griffin, J. (2001). Discrepancies Between the Best Philosophical Account of Human Rights and the International Law of Human Rights. Proceedings of the Aristotelian Society, 101(1), -.
- Kowalski, D. (2011). Moral Theory at the Movies: An Introduction to Ethics. Roman & Littlefield.
- Kant, I. (1993). Grounding for the Metaphysics of Morals (J. Ellington, Trans.) (3rd ed.). Hackle Publishing Company, USA.

- Kant, I. (1996). *Practical Philosophy* (M. J. Gregory, Tran. & Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Madhok, S. (2005). *Autonomy and Human Rights*. In R. K. M. Smith & C. Van den Anker (Eds.), *The Essentials of Human Rights* (pp. -). London: Holder Arnold.
- O'neil, O. (1993). *Kantian Ethics*. In P. Singer (Ed.), *A Companion to Ethics* (pp. -). Blackwell Publisher, Oxford.
- Quinn, P. I., & Taliaferro, C. (1997). *A Companion to Philosophy of Religions*. Blackwell Publishers Ltd.
- Singer, P. (1993). *A Companion to Ethics*. Blackwell Publishers Ltd.
- Singer, P. (1996). *Kant's Ethics of Duty*. In P. Singer (Ed.), *Ethics* (pp. -). Oxford: Oxford University Press.

Persian Sources

- Balavi, M., & Bayat, M. (1395 SH). *The Foundations of the Righteous Government* (Vol. 1). Tehran: Majd Publishing.
- Copleston, F. (1386 SH). *A History of Philosophy* (J. Mojtavavi, Trans.). Vol. 1. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Fana'i, A. (1395 SH). *Religion on the Scale of Ethics* (Vol. 3). Tehran: Serat Publishing.
- Gensler, H. (1399 SH). *An Introduction to Contemporary Moral Philosophy* (M. Akhavan, Trans.). Vol. 2. Tehran: Scientific and Cultural Publication Center.
- Gharri Seyed Fatemi, S. M. (1381 SH). *Ethical Theories in the Mirror of Law*. Nameh-e Mofid, (29).
- Gharri Seyed Fatemi, S. M. (1381 SH). *Foundations of Ethical Justification of Contemporary Human Rights*. *Journal of Legal Research*, (35 & 36).
- Helli (Allameh), H. ibn Y. (1407 AH). *Kashf al-Murad* (H. H. Amoli, Ed.). Vol. 7. Qom: Islamic Publishing Institute.
- Kant, I. (1384 SH). *Lessons on Moral Philosophy* (M. S. Darrehbidi, Trans.). Tehran: Naghsh Negar Publications.
- Mahmoudi, S. A. (1386 SH). *Kant's Political Philosophy* (Vol. 2). Tehran: Negah-e Moaser Publication.
- McIntyre, A. (1379 SH). *A History of Ethics* (E. A. Rahmati, Trans.). Vol. 1. Tehran: Hekmat Publishing.
- Mohammadrezaei, M. (1379 SH). *Explanation and Critique of Kant's Moral Philosophy* (Vol. 1). Qom: Islamic Promotion Office.
- Mehbodi, M. J. (1398 SH). *Duty Ethics and Consequentialism in Ethics* (Vol. 1). Tehran: Negah-e Moaser Publication.
- Mesbah Yazdi, M. T. (1389 SH). *Philosophy of Ethics* (Vol. 5). Tehran: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Mousazadeh, E. (1390 SH). *Examination of Human Rights from the Perspectives of the West and Islam (The Relationship between Right and Obligation in Islamic Legal Thoughts)*. *Journal of Islamic State*, (4).
- Plato. (1375 SH). *The Complete Works of Plato* (M. H. Lotfi & R. Kaviani, Trans.). Vol. 2, Pt. 2. Tehran: Kharazmi Publishing.
- Rasekh, M. (1388 SH). *Theory of Right in Contemporary Human Rights*. Tehran: Islamic

Human Rights Commission.

Suleimani, A. (1400 SH). Religion and Human Self-Governance (Vol. 2). Qom: Mofid University Publications.

Tabataba'i, S. M. H. (1378 SH). Tafsir al-Mizan (Vol. 11, Pt. 19). Qom: Tabatabai Scientific and Cultural Foundation.